文化交流

文化相遇的方法论：以 17 世纪中欧文化相遇为例[1]

[比利时] 钟鸣旦

[**摘要**] 本文以他者哲学为出发点，结合文化传播学的理论，研究文化相遇历史的方法论。作者首先讨论了曾应用于明末清初中欧文化相遇研究的三种不同框架：一是以传播者（即传教士）及其贡献、影响为主体的传播类框架；二是以文化传播的接受者为研究主体的接受类框架（如"中国中心观"）；三是创新类框架，指向接受者及其文化的形象是被文化传播者建构出来的这一符号事实；随后提出了第四种互动交流类框架，通过强调传播者、接受者互动过程的双向性，对前三类框架做出进一步的改进。作者认为，研究关注的主要焦点，应是传播者与接受者之间交换的结果：新的文化产品（一种文本、一个形象，或是社会网络）。历史研究实际上是"关于他者的艺术"，通过它历史学家接受自己的身份也是被他者所塑造的。对他时、他地、他文化的文化重构不仅需要历史学家去观察，历史学家自身也要允许被观察。

[**关键词**] 文化相遇　方法论　明末清初　他者　互动交流类框架

[**中图分类号**] K249　[**文献标识码**] A　[**文章编号**] 1002－8587（2006）－04－0065－22

The Methodology of Cultural Contact: The Case of China and Europe in the 17th Century

This article takes theories of communication and philosophy of alterity as starting points to study the methodology of the history of contact between cultures. It first discusses three different frameworks that have been employed in the study of the cultural contacts between China and Europe in the late Ming and early Qing: the transmission framework; the reception framework and the invention framework. Next the article proposes a fourth framework, the interaction and communication framework, which develops the previous frameworks by stressing the reciprocity in the interaction between transmitter and receiver. The author is of the opinion that the major research focus should be the result of the interaction between both: the new cultural product (a text, an image, or social network).

前言

在人文学科中，历史可以被视作"关于他者的艺术"。历史学特定的理论与目标赋予这个学科以描绘不同时空之下"他者"的能力。既然"他者"居于中心地位，那么，民族之间与文化之间相遇的历史就在历史学科中居于显要的位置。历史学家尝试描绘、解释、理解这种与"他者"的相遇，而这一"他者"多数异于研究者自己的文化。

当我们以历史学观点研究与"他者"的相遇时，应该采用何种方法呢？对这一问题的反思是本文的主要旨趣。本文的历史框架限定

[**收稿日期**] 2006－4－20

[**作者简介**] 钟鸣旦（Nicolas Standaert，1959－），男，比利时鲁汶大学汉学系教授；译者刘贤（1978－），女，中国人民大学清史研究所讲师

在17世纪早期中国与欧洲的相遇。文章会附带从哲学等学科——尤其是那些将“他者”、变迁和对话作为思考中心的学派中——借鉴方法论的讨论。我希望，有关此一特定文化相遇的方法论讨论可以帮助人们涉入中国其它历史时期或是其它文化相遇类型的研究对话。

历史背景与主要特点

尤其是与同时代其它跨文化相遇相比较，17世纪中国与欧洲的相遇有一些特征，这些特征使其成为特定的观察目标。[②]简略地确定这些特征对我们的探讨是有帮助的。我们可以大致列出三个特点。

第一个特点是，那一时期的研究范例应有充分的代表性，不宜过于空泛。毕竟，外国人的数量是很少的。当1610年最著名的西教士利玛窦（1552-1610）在华活动30年后死于北京时，全中国只有16位耶稣会士：8个外国人，8个中国人。[③]在1701至1705年间，在华传教士人数达到高峰——140人。然而，这些欧洲人所影响的中国人数目也是非常有限的。举例而言，中国天主教徒人数在1700年达到最高峰——200，000人，这个数字与中国总人口（1亿5千万-2亿）比较，仍是个小数目。直接接触西方科学的人数也极少：“总的来看，来自西方的技术证明是场盛宴，没有几个中国人选择参加，或者能够参加的。”[④]因此，一方面，这场文化间的互动是在两个人数规模极不对称的群体之间进行的。另一方面，有限的人物无疑方便了后人的观察研究。

第二个特点是中欧两文化在文化传承方式上有相似之处。许多文化传播的研究常须涉及文化之间的不同的复杂性。在这方面，中欧文化的相似性可以从印刷、教育两个领域中得以展现。中国和其它国家不同，不是传教士将印刷术带入中国，中国早已广泛使用了印刷系统。另外，诸如耶稣会的传教会希望在不同国家建立学校，但在中国，规划完整的优质教育系统已经存在（这使得耶稣会士几乎不可能去建立新的学校）。由于这种相似性，欧洲人和中国人能够在某水平上彼此沟通。至少从欧洲人的角度看，这种沟通的水平与当时欧洲与其他国家文化相遇的情况是非常不同的。

第三个特点是外国强权的干预相对较少。虽然传教士们自身服膺欧洲文化，不断从教会机构和殖民当局获得财政支援，但明、清两朝政府将他们与商人、殖民者分别对待，拥有决定他们可否进入中国停留的权力。虽然几次反教运动导致传教士被逐离境，但总的看，这一时期的中国政府对基督宗教相对宽容，至少教会人士可以不断地流入和更替。中国人居于主导地位，他们卓有成效地在自己的国土上款待外人，通过“文化强制”，迫使外人与本地文化相适应。[⑤]最明显的例子莫过于双方沟通时，中文占主导地位。与欧洲在日本的文化相遇不同，当时的日本人学习葡萄牙文、拉丁文；与当代中国的文化交流也不一样，现在参与文化交流的中国人通常要学一门外语；在17世纪的中国，除了少数受过修士训练的中国人，参与中欧接触的中国人都不学外语。这点之所以重要，是因为“这类想法会激起反感，他们只会而且只愿意用中国语言和思考方式交流。”[⑥]

这三个特点并不是中国基督教的独特经验，人们在犹太教、伊斯兰教尤其是佛教来华时的文化交流可以找到类似情况。与绝大多数的文化交流一样，17、18世纪来华的基督宗教不仅提倡宗教实践，而且宣扬一种完整的世界观，因而其本身就含有我们今日称之为“科学”的——天文学、数学、医学、植物学或制图学。但是，与其它文化交流不同的是，基督宗教带来的世界观使得中国文化内部发生革命性的变化，以至于当代中国“现代化”的相关问题仍然要追溯到17世纪早期中欧相遇之时所提出来的问题。

四个分析框架

百余年来，有关中欧之间这段相遇的历史已经有大量的研究。学者们是如何研究这段文化相遇，他们从研究中得出了什么结论？[⑦]他们的理论怎样帮助我们思考自己的理论？

作为研究的起点，我们先厘清对文化交流产生影响的五个不同因素，以建构本文分析的

关键概念。[8]传播者将信息传递他人，作为泛称，传播者在这里包括个人和群体；传播者在网络中运作，这一点往后将会继续讨论。接受者指信息传递潜在的接受者，同样是个泛称。信息是在传播者与接受者之间沟通的。它包括资料、咨询、思想、世界观、观点、物质文化、生活态度或信心等等。手段则是信息得以传递的方式。信息通常以文本的形式出现，也包括地图、科学仪器、图例、各类物品，更包括文化习俗或社会组织。文本将是分析的中心，因为它们是信息留传至今的最主要源泉。最后，还有观察者：交流过程的观察者。观察者可以是描述交流过程的当代人。事实上，本文中，观察者这个词主要指包括我们在内的今日的历史学家。

谈到17世纪的中欧文化相遇，最经典的剧情是：通过把世界地图给徐光启（1562—1633）这个手段，利玛窦成为一位新世界观的传递者，徐光启接受了他的信息。我们这些历史学家（无论是基督宗教的、传教士的、理科的、文科的）则是这一过程的观察者。

冒着过于简略的危险，我将描述学者研究17世纪中欧文化相遇相关的四类不同的研究"框架"。这些研究框架一定程度上是从先到后依次出现的，但目前正趋向互相整合。前三个研究框架已经在不同程度上得到应用，而第四个研究框架则更多停留在理论思考的阶段。对于每一个研究框架，我将会介绍其主要特点，然后进行评估，作点深入的评述。特别是，我会力图展现每个研究框架所潜藏的理论预设，牵涉到各自有关交流的概念。整篇文章中，我将用一个独特的范例："利玛窦的世界地图"[9]阐释每个框架，以及百年来人们研究这个范例的方法。

1. **传播类框架**

第一种框架或许可称之为"传播类框架"。1960年代以前为学者主要采纳之研究进路，直到现在还有人在有意无意间使用着。这一框架的主要焦点在于传播者的角色，导引该时期历史学家的主要问题是："传教士是如何在中国传播基督教或者西方科学的?"

有关利玛窦世界地图的一些主要文章的题目明显表现出这一重点：

《利玛窦对中国地理学之贡献及其影响》（陈观胜，1936）[10]

《利玛窦对中国地理学和地图学知识的贡献》（德礼贤，1938）[11]

《利玛窦神父对远东地图学的影响》（H. Wallis，1965）[12]

《利玛窦的世界地图及其对明末士人社会的影响》（林东阳，1983）[13]

《耶稣会士对中国地图学的影响》，《利玛窦的追随者》，《耶稣会士影响之局限》（R. Smith）[14]

所有这些题目有两个共同点：就研究客体而言，以传教士（利玛窦，耶稣会士）为主角，就方法而言，都试图去展示利玛窦世界地图的"贡献"或者"影响"。

或许应该指出这些史学家的背景。至1960年代，中欧文化交流的观察者多为教会成员，他们与笔下的传教士属于同一个修会，甚至具有相同的国籍（如德礼贤（P. d'Elia）之于利玛窦：两位是耶稣会士和意大利人。）但是上述研究题目表明，采纳传播式研究进路的人，不仅限于他们，更不仅仅限于欧洲人。例如，近年来在中西文化交流的视角下，这个题目在（大陆的）中国学者中再度复兴，传播者受到了新的关注。[15]

与他们的国籍背景相比，更为重要的是观察者隐含使用的研究方法。他们利用历史资料，以中西方关于传播者的文献为起点，分析传教士如何传播讯息或如何报告成败。在中文文献中，作为作者的传教士最终被认为是新文本的唯一作者（这就是"利玛窦地图"得名的原因）。历史学家以此来比较。他们首先研究属于传教士文化的欧洲文本（如奥特琉斯地图），通过比较来核对转换为中国语言和文化的信息（利玛窦地图）的真实性。主要是核对翻译的准确性：传教士把原初信息翻译为新语言时是否足够审慎？这些问题牵涉到原文化和新文化的相等性和内在一致性。[16]下一步是比较本地文化之创造（如中国人自己作的世界地图）和被传播的知识（如利玛窦地图）。这一比较也要在二者能够彼此相等的理想引导之下才能进行。

历史学家不仅仅观察传播的过程，而且评

价西方知识之“引人”中国。在传播类框架下待回答的主要问题是：“传教士带来的信息之影响为何？传教士向接受者传播讯息是否有效？”这个框架的基本概念“成效”、“冲击”、“贡献”和“影响”故而出现在研究利玛窦地图的文章题目中。以这一有益的因果思维模式为基础，隐含的一个焦点则是赖以得到某种“成效”的合适“方法”。“传教士采取了什么方法，产生了什么效果？”如果设想的成效达到了，该方法就是“成功的”；反之，则是“失败的”，而且原因部分会归于方法的“无效”，部分则归到接受者的态度上。总之，在许多研究展现个别传教士的成功的同时，近几年，相当多学者也试图展现 17 到 18 世纪基督教的“失败”。[17]

成效、冲击和影响都与“变化”有关。问“传播者在多大程度是对接受者产生成效/冲击/影响”基本上等于问“在多大程度上接受者因传播者所传播的讯息而改变”。这个变化反映在宗教上就是“皈依”，反映在科学知识上则是“获取前所未有的知识和技术。”

评价

这个框架的长处在于符合我们关于知识交流的经验，比如传统的讲学或者论文报告等。对学生而言老师是传播者，老师希望通过考试评估学生的变化，以此观察传递信息是否成功。任何人撰文或者著书都希望他的叙述是有效的，希望自己的新的原创思想能够不同程度地影响读者。在方法和理论上，我们会采用其它交流框架来做研究（下文会讲到），但是我们大多数人的日常交往，都是根据传播类框架来行事的。突出这一方面很重要，因为传播类框架通常被看作是四种框架中最不具吸引力的一种。传播或许可以看作是必不可少的——但不是唯一的——沟通阶段。

就文化相遇而言，关于这个框架我们提出两类问题：一是关于交流的概念和被观察的方式，二则关涉到影响。

第一类问题是关于传播类框架所隐含的传播概念。对于研究者来讲，理想化的知识交流存在于“纯粹的沟通”。换句话说，如果要传播的信息对于传播者和接受者来说完全一样的话，传播就成功了。这就是说中国人重新勾画的世界地图如果与利玛窦的完全一样的话，就是成功的。这意味着接受者遇到传播者之后的变化，例如一个人遇到利玛窦之后改变了世界观。但是非常重要很理想化地的隐含前提就是，信息本身没有变。从欧洲语言转为汉语时，被中国人接受时，都没有变。如果信息改变，那么传播即被认为是“失败的”。

更深一层说，沟通的概念以亚里士多德学派 - 托玛斯主义（Aristotelian - Thomist）为基础，即主体（如传播者和接受者）和客体（如信息）之间是有清晰分别的。也就是说，可以明确的假设信息的传播能够独立于传播者，丝毫不变地被接受者接受，而接受者经历了变化。实际上，信息总是在一个处境中被接受的。阿奎那（Thomas Aquinas）说的对，波埃修（Boethius）接受了他名言，即“任何事物被接受的时候其实都是以接受者自己的方式被接受的。”[18]

另一个传播框架所赖以建立的观念是：实际的真实等于观察到的真实，这影响了观察者的定位。[19]欧洲的历史学家经常预设自己“真正理解”了 17 世纪传教士传到中国的信息。在此预设的基础上，他们评估接受者是否“真正”理解了传播者所传播的信息。今天所理解的信息与信息本身，这两者的距离却很少被当成问题。

那么很明显，传播框架的主要原则是“相等”理想：传播与接受到的信息相等；接受到信息之精要与原信息相等；观察者的正确理解与接受者相同。

第二类问题关涉到影响。既然对观察者来说，信息可以达到相等，那么“变化”之因素就存在于接受者中。如前所述，这个框架的隐含预设是接受应该改变，而不是信息改变，“影响”被评估为“成功”或“失败”就与此有关。这里主要的问题是历史学家说的“影响”含义为何？从 17 世纪中欧文化相遇的历史中，历史学家似乎经常提出影响的问题，简单评判成败，而很少明确讨论怎样判定“影响”。即使在哲学家那里，也很少关于“影响”问题的探究。[20]这个问题是社会科学（理论）研究的一个课题，在分析上有着首要的重要性，例如，现代传播手段的“影响”

（例如：电视对选举或暴力的影响）。[21]一个关于影响的定义说："传播者对于接受者的影响在于传播者让接受者在多大程度上以同样的方式做事"。[22]与历史学家相反，社会科学家指出，尽管可以使用大量的统计资料，但衡量这样的影响却是极其复杂的。对历史学家来说，似乎没有什么方法可以衡量影响。除了统计资料的缺乏，多数学者有意无意间使用的"影响"，一旦用来评价17世纪知识和宗教的传播，还会引出很多问题。比如，统计是否成功的基础是什么：是信徒的数量（在全部人口中的比例）？信教的程度（怎样信教的）？怎样增长（为了表明其成功，增长多少才算）等等。关于科学知识的传播也有类似的问题。尽管影响通常被定义为某一种明显的变化，但是文化相遇却常常没有变化：只是确认当前的价值和行为（现状）这种无变化的情况就更加难以证实了。短期和长期效果之间可以做一个区分：某些知识是可以在17世纪没有影响，而两个世纪之后才发生影响的。还有更多的区分：对个人的影响、对集体的影响、对社会机构和整个文化的影响。而且，在认识上（知识、观点），情感上（感情、态度），和意念上（行为）的影响也是不同的。[23]

总之，传播类框架是历史学家接触文化相遇问题时通常首先采用的方法，但是这包含着一些即使用社会科学的方法也无法解决的问题。

2. 接受类框架

在1960年代至1970年代兴起的第二种框架可称之为"接受类框架"。新一代研究者开始提出新的问题："对基督教和其他西方文化的传入，中国人作出了怎样积极或消极的反应？"研究的中心，不再是作为传播者的传教士，而转为作为接受者的中国人。[24]

考戴尔·叶（Cordell Yee）在《地图学史》文集（1994）上的文章《传统中国地图学与西化神话》堪称这种方法的代表。[25]研究主体的变化在题目上即已体现：居于中心地位的是中国地图学（而不是西方地图学）。方法之不同在文章开篇也有体现：

> 我研究中国人对这些地图的反应—只要是与中国地图学相关的。或许缺乏回应是对描述这一情形较好的描述。讨论范围内的大多数时间，从16世纪末到20世纪初，中国人在地图绘制上受到欧洲的影响很少。中国地图向托勒密系统（ptolemaic system）的转变，并不像之前的描述所展示的那么迅速和完全。[26]

叶氏从另外一个视域——不是传播——而是反应作为起点。中国人的参与转而成为分析的中心。叶氏没有用"传播"这样的语汇，也不直接关心"影响"，"因为根本不能确定中国地图制作者接受了欧洲的技术。"[27]

接受类方法与"中国中心"观紧密相关，都承继了文化交流史研究的类似的转变。[28]"中国中心"是柯文（Paul Cohen）对冲击-反应（impact and response）模式所提出的相反的概念。冲击-反应模式的前提是中国与西方基督教的相遇对中国历史产生了很重要的影响，柯文却提出以中国处境下的问题为起点的"中国中心观"。[29]而且，新一代历史学家中常常由训练有素的研究中国的学者组成，这也使得研究模式的转型成为可能。中国人自己撰写的文本因而成为研究的主要焦点，因为是这些文本，而不是传教士的报告，才是研究中国人之接受基督教的事实的资料来源。不论是西方人还是中国人，观察者的研究都转向了接受者一方。在全面转向中国一方的研究中，关于17世纪中欧相遇的最重要的突破，是谢和耐（Jacques Gernet）著的《中国与基督教：行动与反应》。[30]与许多书不同，该书的目的并非研究中国基督教历史，而是研究中国人的反应，以此为目的，谢氏的研究建立在许多中国资料的基础上。

接受类框架的研究以中国接受者撰写的中文文本为起点，中国人被认为是这些文本的唯一作者。导引历史学家的问题是：接受者怎样从传播者那里接受信息？他们比较接受者的文本和传播者的原本，寻找其中的一致性。同时，研究物件从相关的人物转向了信息本身。一方面，研究者注意到信息会遭到排拒。例如，谢和耐研究中国人排拒西方思想的文本，以此分析非基督教运动。这样的文本在传播类框架的分析中只能退居边缘，因为在传播类框架中，历史学家试图衡量的是文化相遇之成

功，而非失败。另一方面，历史学家观察到，信息被接受后经历了很大的变化，传播者所传播的与接受者所接受的是不同的。可以说，信息本身经历了一个变化的过程。

与这种方法相一致，信息变化的过程不仅仅要被观察，还要对之进行评价。有一个现象值得强调：历史学家在展示了传播者、接受者之间信息的变化之后，往往就得出结论说——接受者“误解”了信息。通过比较原信息和接受到的信息，他们得出结论，把这种交流称之为——“误解的对话”。[31]叶氏指出中国人的接受存在不足时就是这样分析的：

> 除了上述对利玛窦地图的重构，明代以来的地图看不出运用了经纬线或者任何类似的坐标系统。正如陈观胜所指出的，中国人的重构，显露出对利玛窦地图理解的不完全。除了漏掉很多经纬线，还错标了某些国家，误解了利玛窦关于地名的注释，用坐标系为国家定位时没有考虑地理比例。[32]

在更极端的评价中，例如谢氏的分析，会导出这样的结论：中西方思想根本就不相容，甚或不能用同一的标准来简单比较。

评价

“接受类框架”的长处在于符合我们知识交流的另一方面的经验，更恰当地给予了交流过程的另一端——接受者——以应有的地位。这也可以从教学或者论文报告的经验中观察得到。在考试的时候，老师并不希望学生按老师讲的去重复，相反，老师期望学生在授课内容的基础上，有新的甚至意外的见解。报告论文的时候，我们也可以观察听者如何接受所传播的信息，或者观察报告人如何表达他的信息，作出适应于每个特定处境的不同解释。而且，传播类框架通常过低估计了遭遇反对或拒绝的可能性，接受类方法则结合了这一方面。

但是关注中心放在接受者一方，也会把我们的思路引向交流的某种不可实现性。举个例子：一个老师看到学生在试卷上答的与他想象中传递的信息完全两样，因此会被视为“错误”。就好像论文报告之后，听众提出的问题被报告者认为是完全“误解”了原意。这是传播类框架的追随者经常遇到的情形，也是交流所固有的一个方面。他们也认为这是负面的，倾向于符合自己期望的方式去理解。接受类框架因此就提醒我们任何文化之间的交流都存在某种程度上的“不可理解性”。

“中国中心”观代表着一个重要的框架转移，是目前最广泛使用的方法，但仍存在几个关键的问题。与传播类框架一样，这一框架的问题也可分作两类：一类牵涉到交流的概念和交流被观察的方式，第二类则是关于接受的概念。

就交流而言，接受类框架与传播类框架使用了同样的传播概念作为基础，预设了“纯粹的知识传播”，预设主体与客体截然分开。就接受而言，二者则使用了不同的概念。尽管这一方法的焦点是接受者，但分析的焦点还是放在了信息上了。在传播框架中，历史学家寻找发生在接受者身上的变化，其前提是信息本身保持不变。在接受框架中，则寻找所接受信息的变化，很明显前提是接受者没有或者不会改变。这里，仍然把主体和客体截然分开了。接受者在反对和排斥信息的时候，甚至在接受信息时，是丝毫不受影响的。事实上，历史学家仍然希望接受者在纯粹的状态之下接受信息，但却观察到情况并非如此：信息总是在处境之中被接受的。事实上，信息的所发生的变化被放入了历史情境、语言情境或者和社会情境里分别加以解释。

对这种观察的评价，或许也存在问题。历史学家通常认为信息传播到接受者之手所经历的变化是一种“误解”，而很少视之为某一种理解或理解的结果。就像叶氏关于接受世界地图的简短例子所表明，历史学家倾向于说明接受者误解了信息，而非表明接受者以不同的方式去理解信息。[33]而且，除了把传播的失败归之于传播者使用方法不当（传播类框架如是说），接受类框架对此更极端的解释是归之于根本的语言和文化差异。因此这一方法或许转向了事情的本质：中国人与西方人在本质上是不同的，前者也愿意保持不同，西方人也如此。

就交流而言，接受类方法和传播类方法还有另一个相似之处：他们都建立在同一个观点之上，就是观察到的事实等同于事实。这同样

影响了观察者的视角，事实上在他们的方法上引起了矛盾。在强调传播本身处境化的同时，接受类框架以观察者“正确的理解”了信息这一预设为起点。这一点部分地削弱了这个方法本身。一方面，学者认为在17世纪传播者和接受者之间不可能彼此理解；另一方面，却设想21世纪的观察者对以上两者能够达到理解。[34]

正像我们观察到的，接受类方法主要建基于一种相反的相等性。学者并非寻找相等性，而是寻找差异，寻找彼此不相等之处：在原信息和接受到的信息之间的不相等性，以及传播者和接受者之间的不相等性。

第二类问题关于接受的概念。这基本上被认为是个被动的概念。尽管接受类框架的研究以中国的资料为基础，本质上努力把中国人物推到第一线，但是这一框架在很大程度上还是建立在“行动和反应”的方法之上。强调接受（reception）、回应（response）或反应（reaction）这类概念，即是假定西方基督教的确扮演了主动的（active）角色，而中国扮演了较被动性（passive）和属反应性的（reactive）的角色。[35]这表明转向中国资料或人物本身还不是所有问题的最终解决方法。截至目前提出的解决尝试，其分歧点并非是外国的挑战，而是本国的文化背景。这假设了一幅人物和运动的图景，他们用自身的相异性对西方基督教和知识作出反应，也对更为庞大和复杂的知识界和整个社会作出反应，在各种思潮中竞争。而在其中，西方只是一部分而已。[36]

总之，接受类框架代表着文化相遇问题上一次重大的方法转变。但是，进一步地分析表明，这种框架不论在交流还是从接受本身而言，在很大程度上都依赖于传播类框架所运用的相同范畴。

3. 创新类框架

“创新类框架”或“建构类框架”是新近从后殖民和文化研究中产生出来的。[37]福柯（Michel Foucault）的理论方法及其应用——例如萨义德（Edward Said）的《东方学》——启发了许多学者应用同样的方法研究17世纪中西文化相遇。这个框架以一个不同的前提为起点：事实并非就那么存在着，在用语言和形象表达的时候，事实被创新、被建构，也被创造出来。这同样可用于文化交流：传播者在走近接受者的时候，对接受者和接受者的文化建构了一种符号事实（言语）；这符号事实本身便成为影响接受者并对之施加权威（to exercise power over）的方式。

将这一方法应用于利玛窦地图的例子可见沃尔特（Walter D. Mignolo）的《文艺复兴的黑暗面》，[38]该书并非与中国直接相关。作者第三部分“对空间的殖民”（The Colonization of Space）起首解释了“利玛窦的动力”（Ricci’s Motive）。沃尔特在区分了“地域中心”和“种族中心”之后，有以下评论：

> 对我来说，很明显：对于利玛窦来说，种族中心始终在罗马，尽管在几何意义上他可以把太平洋和中国置于地球的中心，这就像几何是构成地球之无种族与中立秩序的保证一样。[39]

他的论述中另一个重要的概念是“说话的情境”或“阐述的出发点”（Locus of enunciation），含义不仅仅包括传播者，而且也包括观察者的空间：需求、兴趣、关系等，简言之，就是学者在研究中隐含所探索的东西。[40]

> 读者从利玛窦的描述中可以得出这样的印象，中国的制图者和知识分子比较当时的欧洲人来说是“落后”的。这样的印象植根于严谨而著名的现代学者所说的权威意见，他们在描述利玛窦对中国地图学的贡献时说，“中国人至此才得到关于世界的真实图景。”这样的结论是建立在一个特定的符号概念和事实的相等性理论基础上的，而无视说话的情境和主题，无视有限的描述有何目的和功能。[41]

两段引文都强调利玛窦如何强加他的世界观点以殖民中国人的空间。值得注意的是这两段引文的主体，不仅仅传教士再次成为关注的中心，很明显还有另外一个主体（“我”，“读者”）被提到，即当前出现在文中的观察者。

沿用这一方法的研究者往往把传教士与中国人相遇后写下的（西文）文本作为研究的基本资料。比较传播框架的实践者，他们更多地把关注的焦点投向传播者及其用西文写作的游记、报告、译作、小说等等，而不是传播过

程的实施者。[42]传教士被认为是这些文本的唯一作者。

就方法论而言，这些历史学家也应用了比较方法。一方面，历史学家寻找传播者的表述与原文化的观念或世界观之间的对应性；另一方面，则寻找二者之间的不对应性。依此方法，历史学家试图表明传播者对于对方的看法是建立在自己欧洲文化的基础上的，也探寻这样的建构在欧洲向世界其它地方传播知识过程中怎样发生作用。

因而研究者主要站在传播者一方，而当采用接受者的视角时，仍然保持严谨的距离。故此，这些历史学家并非真正关心在接受者手中的信息。[43]例如，他们没有调查这样的建构是怎样被接受者接受或剖析的。而且，他们用了“解构”的方法：他们宣称没有任何文本可以完美地传递自身含义，没有一个字与其用符号表示的含义是完全相等的，二者之间总有差距。但是，所有的文本，如果被分析得足够接近或者被解构的话，可以表现本身的不稳定性和矛盾。文本的含义并不是自显于文本中，而是存在于这个差距之中。[44]尽管把同样的理论和方法应用于接受者笔下的传播者，很少有人去解构中国接受者对传播者所施加的权威。

评价

这一框架的长处是对主体的关注。这一方法实现了从信息向传播者的转变，或许更好地说，转向了询问：传播者之发明或者建构性的表述接受者怎样有利于信息的传播？与前述的模式倾向于以传播过程为研究客体相对照，建构类的框架提醒历史学家，任何语言的运用如何成为一种解读，语言与其建构是可以对他者施加权威的。或许也可以提醒观察者，他们作阐述的出发点无可避免会影响其观察。

关于这一框架，同样也有几个问题。可以分为两类：第一类是交流的观念及其被观察的方式，第二类是关于创新的问题。

关于交流概念的问题实际上是指交流的缺席。全部重心都放在传播者和他们的建构上，很可能导致否定接受者的角色或位置。接受者表述被认为是独立于任何传播者和接受者之间的交流的。过多坚持传教士一方的“创新”，很可能导致低估了本地社群在建构过程中的作用。因而就不能理解欧洲对于低等级的他者印象是由那些他者以及他们向欧洲人表达的自我建构而形成的。[45]

从根本上讲，这与主体和客体之间的关系有关。当建构的方法正确地解构了前述模式的主体和客体之间的截然分别之时，也就倾向于根本否认语言之外事实的存在，因而导向了观察信息创新是否具有可能性的矛盾中。说观察到的事实有创新，其实隐含的假设是，对事实做到充分了解是可能的，由此才能说有创新。如此不断质疑传播者“正确理解”了他者文化，这一方法通常假定观察者自己拥有着正确的理解。正是与观察者自己的正确理解相比较的基础上，观察者解构了传播者的理解，发现了他所预料的不对应性。

这同样也可以应用于文本与观察者的关系。传播者写的文本并不总是被研究者视为“他者”。作为观察者，研究者常常认为他们的阐释是对传播过程的“正确”阐释。常常由于缺乏精确的文本、或语言分析、或历史批判方法，他们并不总是能够认识到他们自己的阐释或者建构处在何种层面上（基本上以文献为基础）。[46]通过这样的解构，观察者常常会对17世纪建构出新的事实，或许很激动人心，但是距离既存的历史资料已经很远。

第二类问题关于创新、建构和解构的概念。研究者倾向于指向一个静止的而非动态的文化相遇概念。把关注点集中于传播者强迫，而不是接受者的抵制，忽视接受者自己的表述，会促成一个静止的关系解构，其中权力和话语完全被传播者所占有，留下很少或不留任何妥协与变化的空间。[47]建构（表述）通常被视为是“稳定的”有“固定”的含义，而不是动态的含义。阐述的出发点也是如此。有学者太过强调阐述的出发点，而只能固定在这一个点，甚至于很难接受传播者或接受者可以存在于不同的地点，或改变位置。例如沃尔特不能想象利玛窦会改变自己思考行事的中心，或者从不同种族的出发点去思考行事：作为意大利人（地区性的地点），屈服于葡萄牙王国（经济性和政治性地点），遵守罗马修道会长（宗教地点），因在中国居住时间最久，完全依靠中国皇帝（中国）。我们也应该从利玛窦

所居住的多元世界重新呼吁“多元的理解”，而不是“单一理解”。[48]

总之，创新类框架提供了全新的方法解决传播类框架和接受类框架提出的问题。在解构了一些前提的同时，也产生了新的问题：这或许会导向否认接受者作为主体建构的主动参与者。

4. 互动交流类框架

“互动交流类框架”的理论反思和应用迄今为止还是新颖的，[49]因此这一章所表达的观点在某种程度上是大纲性的。

与其它框架的联系与区别

互动交流类框架的起点与前述框架不同。许多意欲发展这一方法的研究者都曾参与过前述某一种或多种框架，但是他们不满足于得出的一维结论，特别是在与他者的关系上，而这在根本上是文化交往历史的首要对象。

前述学者已经实践了那些框架，交流和互动方法并不把自己看作是其它框架的彻底取代者。以它们为基础，该方法试图从不同视角审视历史，希望更好地与他者文化对话。

互动框架建立在前面所述框架基础之上。首先，它以传播类框架为基础。它接受交流包括传播这样的看法，因为人们既希望将信息传播给他人，又渴望被理解。在交流框架中，传播被认为是双向的。传播类框架产生的问题——“与传播者的互动在多大程度上改变了接受者”——在互动交流类框架中则完全相反。问题成了“与接受者（现在成为传播者）的互动在多大程度上改变了传播者（现在成了接受者）”。而且，交流类框架从第一种方法中接受了“影响”与“效果”之必然性。

互动交流类框架也建立在接受类框架的基础之上。它认可交流包括接受这样的看法，但是强调接受是双向的。信息的变化问题因而转成了：“接受者之接受在多大程度上改变了信息?”既涉及作为接受者的中国人，也涉及作为传播者的西方人。交流类框架从中吸取的还有观察者尝试站在接受者角度，甚至承认任何交流都无可避免地在某种程度上有“误解”和“不可理解”。

最后，互动交流类框架也建立在创新框架的基础上。前者珍视后者的贡献，尤其是后者关于传播者对他者的建构以及传播者与权威之间的关系。这一贡献也可以反过来：创新和权威是可以应用到接受者的讲述之中。接受者也建构、施加权威，并参与到传播者中，以完成接受者自己的事项。创新类框架保留互动交流类框架之处境，传播者和接受者被理想地视为平等的参与者，但这参与总是受制于双向却不平等的权力关系处境中。最终把观察者阐述的出发点置于考虑范围之内。

这三种因素因此是相辅相成的。前面我们谈到关于传播者的话现在应用于了接受者：他们成为传播者，使其它人接受他们的信息并且与之展开对话。这一方法促使研究全面展开，这些研究表明在文化传播到欧洲的过程中，中国知识如何影响欧洲，或者研究欧洲人如何接受中国的物质文化并转化之成为欧洲 18 世纪摹仿的“中国艺术风格”（chinoiserie）。[50]但是交流类框架的方法并非只是简单的相互转化。

首先我们应当指出交流框架与这三种框架的主要区别。互动框架与传播框架的区别在于事实上传教士并不是前者的中心：传教士不是发起了对话，而是参与了正在进行的对话。[51]而且，互动交流类框架的主要意图并不是揭示影响，因此不会以评价成败作为其研究的直接目的。尽管不同文化因素之间的比较是重要的方法论工具，但是互动交流类框架主要不是寻求相等性。交流类框架力图去观察而不是评价，并认识到观察也是选择性的。

互动交流类框架与接受类框架的区别在于前者并非展示差异或不对应性。互动类框架试图理解文化相遇产生的创新，其内在关联如何。互动交流类框架的起点是接受者在建构自己对现实的理解时，是否应用了传播者提供的含义（反之亦然）。通过展示他们的连贯性，互动交流类框架试图解释不同的理解方法，而不是把创新看作误解。这里“连贯性”的意思是以（文本）作者的眼光来看，作者的创新可以言之成理。[52]历史学家一方面试图理解内在的逻辑和结构（内在连贯性）；另一方面，则试图发现这一接受是如何整合入一个更大的处境中的（外在连贯性），以揭示不同的理解方式显示了怎样的他者文化。

互动交流类框架也与接受类框架可能的

"本质主义"倾向有很大差别。交流类框架的历史学家不满足于接受类框架所衍生出来的极端结论，特别是中西方思想完全不相容，以及中国欧洲之间完全不能相互理解这样的结论。他们并不否认确实存在不相容和误解，但也指出相容和理解的存在。他们同意更大范围的社会和文化环境决定了人类，也指出人类有能力疏离文化决定主义。[53]在任何文化中，总是有人向别人开放，也总有人与主流文化保持距离。交流类框架关注不遵从主流文化的人。

最后，互动交流类框架也与创新类框架不同。创新类框架强调传播者的建构因素。互动和交流类框架则虑及传播者检视自己的思维并提出反对周围主流思想的能力。而只有通过他者文化所提供的系列意义，这才真正有可能。这种挑战的能力也可以应用到广义的文化上，例如，雷蒙·施瓦布（Raymond Schwab）在其著作《东方的复兴》中令人信服的表明：东方的发现使欧洲人置疑其传统思维："东方学学者所破译的文献在人类历史上首次使世界成为一个整体。随着东方研究的建立，完全崭新的意思被引入到'人类'（man kind）这一词汇中。"[54]结果是"一次巨大的思想置换"。[55]

创新类框架强调传播者而忽略接受者，与此相反，交流类框架则更充分地考虑作为他者的接受者。这个他者不仅仅是个体也可以是参与文化相遇的个体所在的团体，个体可以参与也可成为其中一员。创新类框架把建构因素推到第一线，强调事实的主观建构。但是在互动交流式的思维中，重点不再是主体、个体或个人对事实的建构，居于中心的是社会文化方面：这些建构在传播者和接受者之间是共同的，至少在某种程度上是这样。[56]

与他者的关系：他者性（alterity）的主要特点

理解文化交往史的复杂性这一尝试预设了他者性理论（theory of alterity）。既然历史是与优秀的他者文化相遇的历史，那么历史学家之尝试理解这些相遇就必然建立在对人类及其之间关系的观念之上。[57]

就互动交流类框架而言，其最根本的基础是身份认同的概念，即：自我的身份不仅仅形成于个体的孤立努力，也形成于与他者的相遇。也就是说，一个人之所以成为他自己，不仅仅是因为他或者他自己的活动，而且也因为他者所起的积极或消极的作用。人（human beings）所以成为人（persons），是通过与他者的相遇以及随之发生的相互沟通。更根本的是，我们都在人（与其它人）的网络关系中，我们无可避免地要与他者发生联系。没有他者，就没有自我。

对人的身份认同的洞察会对互动交流本身产生影响。互动交流类框架建立在一种与他者的关系上，这个他者是"关系中的他者"（relational otherness），[58]其中自我与他者在互动之中。参与者的身份并非固定不变，他们的身份通过与他者的相遇而建立。有时这或许会转向一个共同的"我"，而不是排他的"我"和"他们"，淡化了关系网络中每位成员的独特性。对人的身份认同的洞察对我们的理解方式也有影响。理解是一个过程，这一过程是与他者相遇的结果，这个他者或是人，或是文本，或是文化。在自我身份的转化中，对他者的理解也型塑了对自我的理解。因而这是一个不断对自我与他者的新理解之间互动的过程。

这里简要阐释的基本观念当然不是新观念。18 世纪末的古典哲学就出现了没有"你"，就无法认知"我"的思想。这一点在马丁·布伯（Martin Buber）（1878－1965）的哲学人类学中得到特别的强调，作者也详细阐述了对话原则的历史。[59]在他看来，所谓的"我－你"关系是人触及自我存在所持的首要态度。我你关系具有开放性、直接性、交互性和共在性。布伯也指出"对话"的概念在人的关系中居于中心。这里他引入"体验对方"的概念，因而有可能见到和认识他（或她）的具体独特性，而不是仅仅把对方作为体验的对象。布伯一遍又一遍地写道"所有的生物都在相遇"，他指的是作为现象学事实的，似乎显而易见的暂时的"相遇"空间。[60]

布伯的观点是此后形成的他者性理论的基础。对勒维纳斯（Emmanuel Levinas）（1906－1995）来说，则是灵感的源泉。他仍然挑战布伯的交互思想（idea of reciprocity），在他

看来，任何对“相互”的维护都是“暴力”的一种形式。勒维纳斯坚持我你关系中的不对称性和极大的不平等。

> 说“你”是言谈的主要事实。所有的言谈都是直接言谈，或是直接言谈的一部分。言谈具有一种从我到你的直接性，具有面对面的直接性，是同样优秀的相遇者之间的直接性，言谈中所谓像几何一样的直线或许正是一个视觉的比喻。直接面对面，在“我们之间”［entre－nous］，已经谈话［entre－tien］，已经对话，在相遇中发生了一致性和身份认同，出现距离和疏离。但这接近的距离，恰好是社会关系的妙处。在这一关系中，我和他者的区别仍然存在。[61]

勒维纳斯强调，不能混淆他者，他者具有他者性 alterity，不能化约到自我之中。[62]

勒维纳斯的观点受到利科（Paul Ricoeur）（1913－2005）的批判。在利科的哲学里，他者的概念也占有很重要的位置。尽管非常尊重勒维纳斯，利科认为：

> 勒维纳斯的整个哲学都立足于他者在主体间关系中的主动性。事实上，这一主动性根本就没有建立任何关系，就分隔状态所决定的一个自我（an ego）而言，他者代表了绝对的外在。就此意义，他者免除了任何关系。这种无关系性决定了外在之成为外在。[63]

利科称，勒维纳斯夸大了自我的同一性和他者的他者性，结果夸大了同与异，自我与他者之间的差别。[64]在他看来，为了协调同向异的开放性，以及异在同之内的内在性，语言应提供沟通和平等的资源。“简言之，”他继续说，“那么是不是没有必要强加这样一种关系在对话之上：在独立的我和教授的他者之间，假设存在绝对的距离？”[65]

为了说明语言和对话的重要性，利科提到了雅可（Francis Jacques，1934－）。后者发展了他者性（alterity）观点。布伯推行只有在我你相遇之中，人才所以为人，而勒维纳斯则坚持不应该用宾格（accusative）或与格（dative）称呼别人，例如 he/she 或 him/her，只能用呼格（vocative），例如你（you）。雅可却追问如何调和这一立场与我们都彼此提及这一强大的事实：

> 只有在通过了另一个他/她的测试之后，或许可称之为别人的测试，获得了自我之后，人（a human being）才称之为人（somebody）。因此，就我看来，他者性——关系中的他者性——是一个多中心的问题。[66]

他的方法的基础——关系的首要性原则（Primum relationis），这是一个本体论的原则：关系不再被单单看作是突兀的事实，也即，不再被看做是决定于它从中出现的条件，因而也可以被看作是首要的。这样，关系创造了种种条件，从关系的两个方面去建立和奠基那些条件。根据关系首要性理论，种种条件不能离开关系单独出现。[67]雅可的人际沟通方法也促使他去探寻沟通的概念。

> 沟通常常被简化为是信息的传递，这种看法只正确对待了沟通的一个方面，我称之为“沟通性”。我的论点是，应该给深受哲学史忽视的另一个方面以一席之地，［这一方面］我称之为“沟通力”。它指的是一个过程的可能性，通过这样一个过程，对于两个对话者最初还不存在的共同之处通过双方的共同努力而得以实现。由此得出，完整意义上的语言沟通，不仅仅是交换语言符号确定下来的既定和具体的含义（这一方面是派生的），更根本的是谈话者有可能在他们之间激发出新的对话。[68]

在当代哲学中，随着将对话看作是关键概念的一种语言哲学的发展，关于他者性（alterity）的观点也已经有所发展了。例如，在泰勒（Charles Taylor）（1931－）看来，自我最基本的本体论特性是其对话本质。他相信，身份认同的真正核心在于与他者不断的交流（事实上的和想象中的）：

> 我对我自己身份的发现并不意味着我单独一人就可以做到，而是通过与他者的对话来达到，这种对话部分外在部分内在……我自己的身份认同关键依赖于我与其他人的对话关系。

泰勒相信个体是通过对话不断被形塑的，

他比喻为：这不仅仅是从孩提到大人的成熟特性，而是个体无可避免的动态变化。[69]

这些哲学家之间有很大区别，当然不能混为一谈。但是，在有些方面他们的观点相同。这里指在我你的关系上，尤其是我你关系何以成为主体和身份认同出现的基础这一问题。这些关于他者性的哲学对于文化相遇历史的研究有什么意义？在回答这个问题之前，有必要把目光转向巴赫金（Mikhail Bakhtin）（1895－1975）——20世纪苏联的文学理论家，和托多洛夫（Tzvetan Todorov）（1939－）——他向学术界大量介绍了巴赫金的思想。这两个人都试图在他们的文学和历史写作中发展对话的理论。巴赫金的著作（也被雅可和泰勒所引用）是建立在哲学人类学的基础上的，其中，他者是决定性的角色。在巴赫金看来：

> 只有把自己展示给别人，通过别人并在别人的帮助下，我才获得自我的意识，我才成为我自己。建构自我意识的最重要的动作，是通过与他者的意识（“你”）的关系来决定的……人的存在（不论外在的还是内在的）是一种深刻的交流。To be 意思是去交流……我在他者和他人中隐藏自己，我想成为他人的他者，以他者的身份完全融合到他人的世界中，并且抛弃自我在世上的独特性。[70]

以他者和自我的相似性为基础，解读他者的重要性的时候，要避免误读；“我”“你”之间差别很大，相当不同、不对称：这区别与他者的需要有关。[71]

巴赫金关于人的概念本身并不是目的本身，这是他的创造行为理论（theory of the creative act）的基础。他还用他者性理论去描述对文本的解读。托多洛夫总结这一关系为：

> 可以说事实上有三种类型的解读，如果可以相信布朗肖（Blanchot）（在 l'Entretien Infini）[72]的话，也就是说有三种人际关系。第一种是以自我的名义整合在一起：批评家在他所阅读的作品中投射自己，所有的作家都被用来解释和例证他自己的思想。第二种是以他者的名义整合在一起。批评家没有自己的身份，其中只有一个身份，那就是被研究的作者，批评家成为作者的发言人；我们见证了一种非凡的融合，因此我们再次看到一种融合。第三种是巴赫金倡导的对话，每一个个体都保证被肯定（不融合也不确定），知识在其中起着‘你’的作用，与‘我’地位相同，但并不等同。以创造来看，巴赫金只给予移情或等同一种准备性的暂时角色。[73]

值得注意的是巴赫金以及托多洛夫应用其理解文本的洞察力去理解他者文化。我们可以把这些不同的理解方式设想为同一次理解行为的连续的系列阶段，而非互相完全对立的解决方法。[74]

理解他者文化的第一阶段，是以自己文化为基础去理解。这种方式是把他者按照自己文化的方式来建构，在过去之中，我们只看到今天的想象。由此，我们的知识在数量上增长了，但在质量上却不然。这种理解的方式主要是将他者文化同化到自己文化中。

第二种方式是以通过一种文化本身来理解它。在这种方式中，人们试图通过他者文化的眼睛来看世界，而排除自身的主体性。这里只有一个身份：他者的身份。就这一阶段而论，巴赫金超越了最普遍的解读：

> 长久以来有这样一种不全面因而错误的看法：要想更好的理解一种异域文化，应该生活其中，用他们的眼光去看世界，忘记自己的文化。我说过，这样得出的印象是偏见。当然，进入异域的文化并用他们的眼光去看世界，是理解过程必要的一步；但是如果理解在这个时刻就结束了，那么这只不过仅仅是复制，没有什么创新和丰富。创造性的理解并不否认自我、其时空位置、和自己的文化；它什么都没忘。理解的要务在于理解者的旁观性（exotopy），理解者—在时间、空间和文化中—与他想要创造性地去理解的东西相关。即使是一个人的外在方面，也不是他自己所真正能认识的，他不能把自己作为整体来分析；照镜子拍照片都无济于事；人真正的外在方面，只有靠他人看到和理解得到，由于他人的空间旁观性，由于他们是他者。

> 就文化的范围来看，旁观性是最高的理解层面。只有在他者文化的眼中，异域文化才能够更全面和彻底地展现出来（但是永远不会完全展现，因为还可以通过其他异域文化，这样将会看到和理解到更多）。[75]

在托多洛夫看来，这是第三种理解阶段：在努力理解他者之后重新确认自己的身分。但是，人的旁观性并非意味着造谣诽谤。因为历史学家和人类学家，不是让他者说话，而是在他者和自我之间建立对话。二元性（多样性）代替了单一性；自我与他者保持独立。

托多洛夫补充了第四阶段。人不再希望甚或能够面对他者来确认自我，而且也不能面对自我来确认自我，在第四种方式中，对他者的理解要依赖于对自我身份的理解，对他者的理解也塑造了对自我身份的理解。对“我”的理解转化为对自我的理解，因此这一过程中，对他者的新的理解和对自我的新的理解不断互动。通过与他者的互动，人的范畴得以改变，变得对我们甚或对他们都重要。最初似乎失落的普遍性在别处寻回，不是在互为客体中，而是在相互的投射对照中寻回。[76]

对研究文化相遇历史的意义

如果像在互动交流类框架中那样，文化间接触的历史被看作是与他者的相遇的话，那么这些思想对于研究文化之间相遇的历史有着深远影响。

首先，他们更尖锐地评价了前述三个框架，解释了这些框架何以没有被完全抛弃，而是在一个理解的过程中占据各自的位置。三个框架的确都与巴赫金－托多洛夫讲的理解文化的各种方法有关，甚至可以名之为“相对的他者”（relative other），“绝对的他者”（absolute other），和“关联中的他者”（relational other），拉拔瑞（Pierre－Jean Labarrière，1931－），就是这样称呼的。[77]

在传播类框架中，欧洲历史学家通常在一个欧洲（或西方）自我与一个中国他者之间作区分，认同向他者传播信息的传教士。这种与他者之间的关系事实上是相关的他者，可以被定义为“相似的他者”。历史学家不仅仅以自我来定义他者，而且下意识地去在他者之中寻找［和自我的］相似之处。历史学家对完全作为他者的他者根本不感兴趣，其兴趣在于查证这个中国的他者，在那个欧洲自我的努力下，是否内化了欧洲自我（＝传播者）给他的信息，而与传播者趋于相象。他们并非只是试图以其本身来理解他者文化。他们的普遍关注其实是自我在他者那里留下的印记：传教士传播西方科学有多么有效？对于这个帝国产生什么影响或基督教是多么的成功？这是任何交流中最自然和最初步的进路。任何接触其它文化的人都在用自己的文化来衡量他者文化，至少最初是这样。其缺点，是没有发生与他者的真正相遇，因为他者已经被吸纳到自我之中了。

与此对照，接受类框架建立在一个绝对的他者的概念上：他者是完全不同的，历史学家为了发现他者，将自我与之保持距离。而且他们力图发现他者与自我不同，反复展示17世纪时中国社会和思想与欧洲世界是多么的根本不同，结果是他者常常被视为根本而且本质上不同的。这一框架的长处在于尊重他者，尊重他者的独特性，尊重他者无论如何都不可理解的根本不同之处。这符合像勒维纳斯那样的思想家采取的基本的方法，他总是提醒我们，与他者的关系不能混淆，他者是真正的他者，是不能被自我化约的他者。而且这一区别赋予他者以价值。[78]区别产生的张力引出了创造性。这一概念的缺点是，强调区别到如此程度，或会导向否定交流之可能性。所谓断定“双方‘误解’了对方”或“他们是不能彼此理解的”就隐含了这种否定。

最后，在创新类框架中，与他者的关系也是一种相关的他者：自我所做的建构是一个“相似的他者”。重点并不在于他者，而在于自我对他者所做的建构，这很大程度上是自我所作出的表述。这里相关的他者与传播类框架中所说的不同，在传播类框架中，自我总是寻找自己并在他者中反观自身。创新类框架更像我－它关系，而不是马丁·布伯所说的我－你关系。我－它是典型的主体－客体关系，在这一关系中，人利用其他人或物，却不承认其孤

立和独特的存在：

> 一棵树，在我遇到它之前并不是一个你。在我经过时，它没向我眨眨眼，所有的个性都向我坦露。如果未有比较其他树，未分析树叶或木质的类型，没有计算从中可以得到多少木料的时候，我看到了它的独特性，并留下深刻印象，我就可以谈我－你关系了。[79]

如此地坚持自我对他者的建构，创新类方法事实上明显地把他者约化成为被动的客体，而没有赋予其主动的主体角色。互动交流类框架则正是要肯定他者之于自我不是客体，而是另一个主体，“你在”。[80]

以上不同类型的与他者关系，可以用于17世纪中欧之间特定的文化相遇的参与者，和对他们之间关系的认知，以及理解他者的可能性上。有时，可能在开始阶段，参与者采纳了相对的他者的态度，他者由自我决定，自我基本上是以自己的思维来理解他者的。但是在其他时候，也或许同时，他们与绝对的他者也发生关系，在与他者的关系中，两者之间的区别彰显出来。展示这样的区别有不同的后果：文化之创新，以他者本身来理解他者的尝试，甚或是对话的缺席。这一过程有时也引向他者间的关联，在其中之于自我的他者和之于他者的他者彼此相遇。有时交换中的参与者尊重彼此的独特性，而有产生不受性别、种族、社会阶层、国籍、文化羁绊的沟通的可能性。而且，这一相遇也是一个连续的过程，有助于他们某些特定方面的身份认同。的确，在中国度过25年之后，传教士已经与当年离开欧洲时不一样了；多年来与传教士进行对话的中国人也同样如此。彼此相遇后，欧洲人中国人的文化身份都不再同此前一样，因为相遇转化了他们某方面的身份认同。通过他者发现自身也是一个连续不断的过程，因此，历史学家在呈现他者的过程中，不仅限于展示不同之处，而且也展示与他者关系中的互动与沟通。历史可以被看作是通过与他者的相遇而发现人之间的基本关联（的科学）。

研究文化相遇的历史学家也坚持这一方面。他们研究的“客体”并不像客体，因为那是“主体”。因此，在其研究步骤中，需要面对与他者的关系，及理解他者的可能性问题。历史研究本身是两个主体的相遇：历史上的文本（historical text）和历史学家的文本（text of historian）。就像17世纪对话，参与者的差异、生活在他时他处（旁观性）不仅不是一种局限，反而是一个良机。这差异，提供给历史学家与历史主体对话并试图理解后者的机会。最重要的是，在这过程中，与他者的对话影响了历史学家的自我理解与身份认同。也就是说，历史主体影响着历史学家，并帮助建构他或她的身份认同。人在相遇中成为人；与跨越历史与历史本身相遇（的历史学家）也是如此。

目标和方法

清楚了解了互动交流类框架的基础之后，我们进一步探究其特定的目的和相关之方法。这一框架的首要关注点不是传播，不是接受，也不是创新，而是互动和交流：建立了什么样的互动？发生了什么样的交流？不再像以往那样关注于他者，而是关注<u>自我与他者之间的互动</u>，和二者交流的结果。因此，在研究中，历史学家提出的主要问题之一就是：传播者和接受者通过双向交换后，在多大程度上有所创新（这个问题中，西方人和中国人都既是传播者又是接受者）？利用他者提供的知识，他们在多大程度上建构出新的事实？[81]例如，利玛窦的世界地图，在多大程度上是他和他的中国伙伴之间交换的创造性结果？双方的回应，不仅仅是转达和传递当时的情境和含义，而且有所创造和更新。创新伴随回应而保证了在回应对方的时候，可以提供此前并不拥有的新的东西。[82]

交流类框架的中心概念是“空间”。其前设为：文化创新之形成是由于在传播者和接受者“之间”，在主体和客体之间，在自我与他者之间存在并创造出了一个空间。这个空间以符号（语言，或是文本或是图像，如我们所举的世界地图的例子）为媒介。这一空间既是文化相遇的发生地（引向互动和交流），又是相遇的产物。因此，关注的焦点既不是传播者，也不是接受者，关注的起点在于二者之间

交换的结果，或文本、或图像、或社会网路，这被看作是互动的成果。因此，在方法论上，就从研究他者转向研究空间中的互动，从研究两个世界的不同之处转向研究两个世界中间的部分。[83]就利玛窦的世界地图而言，问题不再是地图被命之为“欧洲的”或“中国的”，而是地图是否是两个文化传统相遇的产物。

总之，互动交流类框架力图探寻，在此空间中互动、交流和改变视角（不否认“影响”）在多大程度上导向文化的创造。不是用常规的思维（方法 - 影响）去解释不同的观点，而是要试图判定其中“空间结构”[84]和动态关系的形成。利玛窦的世界地图是一个例子，因为这一地图在字面上创造了一个对话发生的空间。这一点很明显地体现于中国学者写在地图上的序言，就印在洲与洲之间的空白处。这些序言出现在同一个地图上，因而产生互动。他们也直接参与对话，因为他们提到了其他序言中提到的作者名字，加以个人的评论，讨论相似的主体。世界地图的类比所表现出来的空间的概念也表明学者可以进入一个空间，在此允许各样不同的视域去审视文化之间的相遇。交流类框架寻求的是多视域。

这一进路影响了历史学家看文本的方法。他们研究的起点是历史客体，而历史客体是新的文化产品（文本、图像、地图以及社会网路、社区等等）。其先前预设是这客体是交流的结果：不论是传播者翻译的，接受者写的，还是传播者在传播之后建构出来的文本，都反映了某种程度上的互动。在这个意义上说，所有的文本宽泛而言，都可以被看作是联合创作的结果。因此，在分析作为文化交流成果的这些文本时，历史学家不能仅仅限于在文本上署名的那一个作者。常常也有其它人参与了文本的写作。文本可能只署了一个传教士或者一个中国人的名字，但其实这是两者密切互动产生的结果。所谓的“利玛窦地图”的地图就是很好的例子。利玛窦是当然的创作者，尽管他的署名只是在一个版本的前言中出现（第三版而不是第四版），并不是出现在地图上。其实有很多其他作者，有些耳熟能详，有些则默默无名：如决定地图规格的人（第三版李之藻，1565 - 1630，第四版李应试，1559 - 1620?），印刷者（张文焘，第三版），合作者（第四版提到六或七位合作者），刻版者和校对人（无名）。只要把地图仅仅看作利玛窦一人所作，就会引发出关于其作者的欧洲身份有关的一些问题。如果把地图看作是欧洲和中国间的互动而产生的结果，对地图的分析就不会那么排他地将欧洲人和中国人分开来分析。因为任何文本都是互动的，不仅仅因为其他文本会引用它，而且是因为在其中可以听到他者的声音。[85]

交流类框架接受了客体事实的存在，但是验证客体事实是否符合于传播或者接受并不是其关注的首要问题。交流类框架不仅是探求相等性（相等性也在研究之内，是其中的部分），而是探求从互动空间中所发散出来的内在一致性。除了历史批评方法，历史学家也试图发现一个文本的内在一致性，即指出那些对于21世纪的读者来说看起来不一致、不合逻辑、甚至无关的方面如何系为整体？学者要分辨文本本身的内部一致性和外部一致性，即语境。例如世界地图，学者可以研究它是如何适应于文化内部的文本交流和其他方面的交流这样一个更大的语境，世界地图如何与当时制作的其他地图相互沟通和互动？当时，不同的中国作者在不同的文集中也制作了世界地图。如此，利玛窦世界地图的解读，就融入了知识再生的新语境之中。因此，在方法论上，互动交流类框架首要的不是验证信息是否得到准确的传播，而是看在一个文化处境中互动的客体如何与新的文化处境互动。不是探求一个客体事实，而是探求有不同文本、图像等出现的不同版本的事实之中的内在一致性。此多样性并不会引向相对主义，也不会导向不存在真实这样的结论：交流类框架尊重事实由多样性组成，人们在这多样性中相遇。它考虑到：不同的事实互为主体，互相竞争。在社会的和事实建构的因素相协调的过程中，作为主体的社会和文化事实得以形成。交流类框架的主要兴趣在于交流的文化事实。[86]

这一多样性可在至少四个不同领域观察到：时间、空间、社会和学术领域。虽然某种程度上的概括是不可能完全避免的，但是这里提倡的方法用了“区别”的方法对待不同领

域。例如，区别明末单个学者所制作与清中叶皇帝发起之下而制作的地图，区别地图学和其他领域。在关于中国基督教的讨论中，以上常常都被归入同一个名称下，一劳永逸地用“中国”名之。

另一个中心概念是“张力”，张力是互动“过程”的基础。互动被认为是永久的张力：传播者和接受者之间或远或近的张力，理解（和被理解）之可能性与理解他者的不可能性之间的张力。因此，互动使得参与者重整、三思，并且重塑自我与他者的观念。以世界地图为例，张力存在于地图所展示的新的世界观念，以及这一观念是否与过去中国人传承的世界知识相冲突。因此，在方法论上，（文化相遇的）结果（文本，形象，和社会群体）一度成为互动的主流，但是内部的张力也引向一种动态，这一动态反映在出现其他结果的可能性上，不同的结果也展现这种动态。利玛窦主持下的地图也是这样。这地图至少有四个版本，每一版本都有自己的特色（题目，序言，内容，规格，图例等等）。这些版本展示了每一地图如何在一特定历史时刻决定了互动。这也暗示，利玛窦和他的合作者没有对这世界的绝对定型的看法。因此，交流类框架对过程中的特定互动感兴趣。

与这张力有关，交流类框架也把传播看作是以“协调”(negotiation) 为基础的交换。这意味着，人通过互动，通常要在相对一致的决定中作出选择，即使这一致对观察者来说并不明显。以利玛窦的世界地图为例，这种协调可以在地图的序言中清晰地看到，其中中国学者讨论了中国关于世界的知识，用了不同的评介策略，以使新知识可以被这一传统所接受，例如展示其与后者的边缘观念如何相一致。而且，双方交换的内容也不总是有同等价值：交换建立在权力的关系上，如放弃（自己的）知识以换得保护。这些方面也在协调中，而且随着时间也在变化。交流类框架对这个协调的过程感兴趣。

对历史学家来说，按照接受的程度将协调的结果进行分类是可能的。学者可以在两个极端上展开。一是完全吸收，也就是以其纯粹的形式吸收他者的因素；二是完全拒绝。这个幅度可以用于本土文化对外国文化因素的反应，外国文化因素或者被接受，或者被排拒，也或者溶合两种文化，比如，从接受到强烈排斥之。全盘接受或全盘否定相对少见，多数情况下，都是在这两个极端之间。因为最终的产物无可避免地会包含双方文化的因素。在两极端之间，有大量的可能性，例如接受、融合、嫁接等等。这样分类的目的并非辨别哪些元素属于哪一种文化，也不是像本体主义者那样确认文本是属于哪一种文化。相反，是要观察从两者的互动中产生创新的多样性。人类学家和宗教历史学家都用了各种语汇描述这结果：混合，调和，嫁接，混种，熔合，合并，等等。[87]也可用类比来描述这一现象：器官移植，诈骗，化学产品混合，河流交汇等。[88]

我更喜欢用织物作类比，把文化之间的互动比作布料的编织。文本就是这种交织的结果。这个比喻或许不如其他那么有机，但是，通过这一编织的形象，更能强调文化流布的复杂性，更能说明文化的取用常常是像多种线与纤维的交织。这也可应用于社会网络的编织之中。而且，在词源学上，“文本”（text）与“纹理”（texture）是同源的，即 texere，意思是：去编织，加入，适应，组合，建构，建设等等。我们研究的主要资料来自于中文文本，其中可以看到如同织物那样的文化融合。织物的比喻使得我们去观察特定纤维，也观察其应用、功用和织物作为整体的意义。同时这个比喻也有助于理解，同一人在同样的地理背景下或同样的社会团体中，如何可能发生不同的反应。一个人可以接受某种宗教观念，与此同时排斥或抛弃科学的观念，反之亦然。类似的，在同一地方，有的人会反对文化的传播，有的人则支援。这些同时存在于同一张纤维之网。

最后，互动和交流类框架也建立在一个身份认同的概念上，其中参与者没有稳定确定的身份，只有在与他者的相遇中建构起来的身份。身份认同的概念是“社会成員在某种或一系列既定的文化特性基础上，认同自我、建构意义的过程。这些文化特性相对于其它（排除在外）的意义来源而言，被认为是更为重要的。”[89]传播类框架探究身份是如何形成与建立的。17 世纪利玛窦的世界地图就是这样

帮助我们理解成为“中国人”和“欧洲人”意味着什么。[90]

与身份认同相关的，是确定与他者关系的方式。在托多洛夫看来，他者的问题可以有三个切入点进入。[91]第一，价值判断（价值论的 the axiological level）：他者是好是坏，我喜欢他/她，或我不喜欢他/她，他/她与我平等或者低一等。第二，接近或者抽取（行为论的 the praxeological level）：我接受他/她的价值，我个人认同他/她，或者我同化他者，我把自己的印象强加于他/她；两者之间还有中立或漠然的选择。第三，我知道或者忽略了他者的身份（认识论的 the epistemological level）：在知识的多少之间没有绝对的进阶，但有无限的演进。三者是有关系的，但没有严格的缠结：一者不能化约另一者，也不能减少另一者。例如，我们对一种文化的喜爱或许会超过对我们知识的喜爱。尽管把这些定义借用到与他者之间的关系中，自我还是以自我本身来定义的。

总之，互动与交流类框架的结果是视角的转换。扼要表示如下：

行动/反应→互动

传播/接受→交流

建构形象→创造新空间

皈依→会话

主体/客体→参与者

翻译→合译

相等性→内在一致性

自我/他者→交流与相遇

总　结

本文对历史学者研究 17 世纪中国和欧洲文化相遇不同课题的不同方法提出了质疑。（这方法到现在还在使用）这源自我自身的反思，我曾参与其中不同的方法，因此有（充分的）理由在这里谈到。这些方法可分为四种框架。这一举动，虽然有助于个人反思自己的方法，但是仍然很可能过于僵硬地将这或那一方法归于特定一类，尽管该方法并不包括其它框架中的方面。也很有可能化约某人研究之独特性，而归之于特定框架的一般性特点。

我报告的四种框架的方式可能会导向一个结论，即牺牲其他框架来衬托末一种框架是理想的一种。按照巴赫金和托多洛夫的进路（他们认为理解某种文化或文本是一个持续的过程），大家也会认为这四种框架是同一个过程中的组成部分。在某一特定情境下，可以集中于一种方法。也就是说，提出关于传播的问题，探究传教士认为自己传播的工作是怎样的“成功”，还是有意义的。通过强调接受者的角色去探究不同形式的接受，也是有意义的，发现交换中双方创新或者建构的他者的形象（有意识或者下意识的）怎样对他们施加权威，同样也是有意义的。所有这些方法都只能展示一个更大过程的互动与交流的核心而非局部的方面。

这里讲的互动和交流类框架也是有局限的。有学者或许反对说，它太过于依赖于“理想的”交流。即使把创新类框架中的权力的因素考虑进来，也不能使它完全摆脱无治交往［Herrschaftsfreie Kommunikation］的理想化。既然这里大多数的分析都是建立在 17 世纪中欧文化交流的基础上的，而对这一时期通常的评价是肯定的，学者可能要考虑，是否能够将之应用于一种文化完全统治另一文化的时期或类型。

但是，互动框架的主要目的之一是将他者恢复为主体，及可能的对话参与者。对于主体化了的他者，在与不平等的权力与地位中塑造出来的人们相遇的情况，也是这样。所恢复的只是作为主体的主体可以对抗周围的权威。事实上，如上提出，交流类框架试图在观察者和文本之间建立互动。在文本和读者之间是有距离的，互动框架提出的方法目的是在二者之间建立对话，在其中双方的身份都得到确认并不断更新。文本不仅仅是研究的“客体”，而且在产生的对话中变成为“主体”。这也就说明了，为什么承认并且走进他者的他者性（the otherness of the other），而不仅仅将其看作是传播者对他者的形象建构之重要性（其实这常常是观察者所作的建构）。进入他者性，是恢复他者作为他者的方法，也是恢复他者作为权威和暴力之下的主体之方法。通过恢复他者的主体性，历史学家接受了自己的身份也是被这他者所塑造的。对他时、他地和他文化的重

构使历史学家陷入混乱：他们不仅仅要观察，而且要允许自身被观察。依此方法，历史学家或许将面临伦理或者政治立场的挑战。结果是，他者不仅仅是历史学家所论述和研究的目标，而且成为历史学家研究的起点。[92]

---

①我要感谢很多人，他们与我分享了这些思考的果实，在与他们的对话中以及公开演讲中，这些思考逐渐成熟。特别感谢 Carine Defoort, Ad Dudink, Jacques Haers (Katholieke Universiteit Leuven), Martin Heijdra, Susan Naquin 及其博士生（Princeton University), the members of the School of Historical Studies (Institute for Advanced Study, Princeton), Catherine Jami (Centre national de la recherche scientifique, Paris), Jeff Bloechl (Holy Cross College), Catherine Cornille and Frank Clooney (Boston College), Hilde De Weerdt and Dominic Sachsenmaier (Harvard University), Richard Strassberg (UCLA), Valerie Hansen and Stuart Schwartz (Yale University), Peter Tze Ming Ng (Chinese University of Hong Kong）. 并感谢刘贤翻译本文，陈建洪审订译稿.

②关于文化相遇的不同类型，可参 Urs Bitterli, *Alte Welte – neue Welte: Formen des europaisch – überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (München: Beck, 1986)；英译：*Cultures in Conflict: Encounters between European and Non – European Cultures, 1492 – 1800* (Oxford: Polity Press, 1989)；理论研究以及主要关注拉丁美洲的研究的综述，见 Serge Gruzinski, *La pensée métisse* (Paris: Fayard, 1999); "première partie"；最近关于亚洲的著作总数，可参 John E. Wills Jr., "Maritime Asia, 1500 – 1800: The Interactive Emergence of European Domination," *American Historical Review* 98, no. 1 (1993), 83 – 105. 广览关于中欧关系的综述，可参考例如 Jürgen Osterhammel, *China und die Weltgesellschaft: Vom 18. Jahrhundert bis unsere Zeit* (München: C. H. Beck, 1989) (among his other writings）.

③参见 Nicolas Standaert, "2. 1. 1. General characteristics: Number of missionaries;" "2. 5. 1. General characteristics: Number of Christians" in *Handbook of Christianity in China* (Leiden; Boston: Brill, 2001), 300 – 08, 380 – 86.

④Peter J. Golas, "4. 2. 6. Technology," in *Handbook of Christianity in China*, 778.

⑤参见 Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Monumenta Serica Monograph Series, XXXIII), (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), 40 – 41.

⑥Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984), 14.

⑦总览西方作者的研究，参 Nicolas Standaert, "New Trends in the Historiography of Christianity in China," *Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997), 573 – 613：钟鸣旦：《基督教在华传播史研究的新趋势》，（马琳译），《国际汉学》1999 年第 4 期，页 477 – 520；《基督教文化学刊》1999 年第 2 期，页 243 – 285。关于中国学者的研究，参 Standaert, "The Construction of a Christian History in China", in Wu Xiaoxin (ed.), *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese – Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, (Monumenta Serica Monograph Series LI), Sankt Augustin/ Nettetal: Steyler Verlag, 2005, 295 – 316；钟鸣旦：《勾画中国的基督教史》，（张先清译），载卓新平编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，北京：宗教文化出版社，2003 年，页 614 – 640。

⑧这些是传播学或语言学上的常见概念．参 Jan Van den Bulck, *Kijkbuiskennis: De rol van televisie in de sociale en cognitieve constructie van de realiteit* (Leuven: Acco, 1996 及 Roman Jakobson, "Linguistics and Poetics," in T. A. Sebeok, ed., *Style in Language* (Cambridge: M. I. T. Press, 1960), 350 – 58.

⑨特别是《坤舆万国全图》（北京：1602）第三版，六面；和《两仪玄蓝图》(1603）第四版，八面。

⑩陈观胜：《利玛窦对中国地理学之贡献以及影响》，《禹贡》(5)，第3 – 4（1936)，页51 – 72；被译为英文：Kenneth Ch' en, "Matteo Ricci' s Contribution to, and Influence on, Geographical Knowledge in China," *Journal of the American Oriental Society 59* (1939), 325 – 59, 509.

⑪Pasquale M. d' Elia, "Capo X. Il contributo del Ricci alle conoscenze geografiche e cartografiche dei Cinesi," in id., *Il mappámondo cinese del P. Matteo Ricci, S. I.* (Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938), 121 – 68.

⑫Helen Wallis, "The Influence of Father Ricci on Far Eastern Cartography," *Imago Mundi* 19 (1965), 38 – 45; reprinted in id., *Scientific Aspects of European Expansion* (Alderschot: Variorum, 1996), 198 – 210.

⑬林东阳：《利玛窦的世界地图以及对明末士人社会的影响》，载罗光（Lo Kuang）编：*Collected Essays of*

the International Symposium on Chinese – Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S. J. in China (Taibei: Fujen University Press, 1983), 311 –78 (没有注解).

⑭Subtitles of the chapter "China's Initial Encounter with Western Cartography," in Richard J. Smith, *Chinese Maps: Images of 'All Under Heaven'* (Hong Kong: Oxford University Press, 1996.)

⑮1980年代末和1990年代初，全国兴起了文化热（culture heat），出现大量关于文化的演讲、研究和出版物，随之产生了对明末清初基督教史的兴趣，以引进西方文化为基础的运动（也称西学热）相伴而生。仅仅在1990到1996年，就有大约22本书至少150篇文章是关于明末清初基督教史的。参考 *Cultural Heat*, the Summer 1998 issue of *Contemporary Chinese Thought*; Zhao Suisheng, "Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s," *The China Quarterly* 152 (Dec. 1997), 725 –745；查找基督教史研究概况，见张先清，《一九九零～一九九六年间明清天主教在华传播史研究概述》，《中国史研究动态》（1998年第6期），页8 –17，11。

⑯关于"correspondence"和"coherence"等概念，参 Carine Defoort, "Correspondentie en coherentie," personal communication.

⑰关于失败的大概原因，参例如 Erik Zürcher, "Bouddhisme et christianisme," in *Bouddhisme, christianisme et société chinoise* (Paris: Conférences, essais et lecons du Collège de France, 1990), 11 –42.

⑱ "Omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis": Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, la, 75, 5; see also Labarrière, "L'Altérité de l'autre," in *Encyclopédie Philosophique Universelle: I L'Univers philosophique, edited by André Jacob* (Paris: PUF, 1989), 81.

⑲见 Ellen Van Wolde, *Een topografie van de geest: Een verkenningstocht door het landschap van taal en betekenis, denken en geloven* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2000), 8.

⑳在哲学上，"influence"最初是占星术术语"influxus stellarum"。Girolamo Cardano（1501 – 1576）区分了mutatio表示肉体方面的影响，afflatus表示非肉体事物的影响，以及influxus表示肉体事物的非肉体影响。（*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by J. Ritter, Basel (Stuttgart: Schwabe & Co, 1972), vol. 2, col. 395 –96; *Enciclopedia Filosofica*, Venezia (Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957), 1417 –18).

㉑关于社会科学领域的整体状况，参 see Francois Chazel, "Influence," in *Encyclopaedia Universalis* (Paris: Encyclopaedia Universalis, 1990), vol. 12, 299 –301.

㉒Proposed by Robert Dahl, see ibid., 299.

㉓Cf. Van den Bulck, *Kijkbuiskennis*, 34 –35, 46.

㉔关于这一转换，参 Daniel H. Bays, "Preface" to id., ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996), vii – ix; Paul Rule, "Chinese – Centered Mission History" in J. Heyndrickx, ed., *Historiography of the Chinese Catholic Church* (Leuven: F. Verbiest Foundation, 1994), 52 – 59; Nicolas Standaert, "Inculturation and Chinese – Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing," *Ching Feng* 34/4 (1991), 209 – 27; Erik Zürcher, "rom Jesuit Studies to Western Learning," in *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology* (London: Han Shan Tang Books, 1995), 264 –79.

㉕Cordell D. K. Yee, "Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization," in J. B. Harley & D. Woodward, eds., *The History of Cartography, vol. 2, book 2: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 170 –202.

㉖同上，170.

㉗同上，184.

㉘例如著名的早期历史著作是从受害者的角度作描述的：Dee A. Brown, *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West* (London: Holt, 1970); Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530 – 1570)* (Paris: Gallimard, 1971) (English trans.: *The Vision of the Vanquished*, Hassocks, 1977); Amin Maalouf, *Les croisades vues par les arabes* (Paris: J. C. Lattès, 1983); Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans la Mexique espagnol XVIe – XVIIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1988).

㉙参 Cohen, *Discovering History in China.*

㉚ Jacques Gernet, *Chine et christianisme: Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982)；该书已经被译为英语、德语、西班牙语、意大利语和中文。

㉛参考例如 Erik Zürcher, *Dialoog der misverstanden* (Leiden: Brill, 1962) 关于"误解的对话"，或者参考拙著的结论，*Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, (Sinica Leidensia 19), (Leiden: E. J. Brill, 1988).

㉜Yee, "Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization," 177.

㉝见 Van den Bulck, *Kijkbuiskennis*, 92.

㉞这一点在柯文（Paul Cohen）在给谢和耐（Jacques Gernet）写的书评中有最简洁的表达。Paul Cohen in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 2（1987）, 674 –83；也可参考 Roger Hart, "Translating Worlds: Incommensurability and Problems of Existence in Seventeenth – Century China," *Positions* 7, no. 1（1999）, 95 –128.

㉟见 Cohen, *Discovering History in China*, 9, 53.

㊱同上, 156; 这种方法的一个例子是 B. J. ter Haar 的书《中国宗教历史上的白莲教学说》中关于基督教的章节。B. J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*（Leiden: Brill, 1992）.

㊲这一方法的概述，参 Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*,（London/New York: Routledge, 1998）, 43 ff. See also N. Fairclough, "Power and Language," in *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. J. Mey（Amsterdam: Elsevier, 1998）, 695 –701.

㊳Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*,（Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995）.

㊴同上, 222.

㊵同上, 324.

㊶同上, 226（no reference to the quote）.

㊷近来欧洲人对中国的建构，例如：Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*（Durham: Duke University Press, 1997）; Adrian Hsia, *Chinesia: The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th Centuries*（Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998）; David Porter, *Ideographia: The Chinese Cipher in Early Modern Europe*（Stanford: Stanford University Press, 2001）.

㊸Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 51.

㊹同上, 36.

㊺见 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*（London/ New York: Routledge, 1992）, 6; Arif Dirlik, "Chinese History and the Question of Orientalism," *History and Theory* 35, no. 4（1996）, 100 – 01, 112; Stuart B. Schwartz, "Introduction," in id., ed., *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*（Cambridge: Cambridge University Press, 1994）, 7.

㊻这些和其他评论发表于 Jensen 的书评 *Manufacturing Confucianism.* Willard J. Peterson in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 59, no. 1（1999）, 276 –83; Paul Rule 的文章，在 *Journal of Chinese Religions*, 27（1999）, 105 –11；以及我的文章，在 *EASTM*（*East Asian Science, Technology, and Medicine*）16（1999）, 115 –32.

㊼Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 49（refering to Bhabha）.

㊽参见 Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, 18.

㊾关于"互动"的名词，也可参应用于近海亚洲历史研究的"interactive emergence"的概念，见 Wills, "Maritime Asia, 1500 – 1800"；也可参 Pratt, *Imperial Eyes*, 6, 他更倾向于用"contact"。关于人类学上用的类似方法，特别可以参考 Dennis Tedlock 的文章："The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology," *Journal of Anthropological Research* 35, no. 4（1979）, 387 –400; "dialogical anthropology" and Tedlock & Bruce Mannheim, *The Dialogic Emergence of Culture*（Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1995）; "dialogic emergence of culture"（也可参 Richard Handler 的评论, "On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethicity," *Journal of Anthropological Research* 41, no. 2（1985）, 171 – 182）; 艺术史，参考例如 Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542 – 1773*（Toronto: University of Toronto Press, 1999）以及他的 and "global partnership" 的概念（特别在第二章）; 这个课题的思考，还可参考 Gisela Brinker – Gabler 写的导言, 在 *Encountering the Other*（*s*）: *Studies in Literature, History, and Culture*, edited by Gisela Brinker – Gabler（Albany: State University of New York Press, 1995）and Schwartz, *Implicit Understandings.*

㊿关于此的概览，参 Dominic Sachsenmaier, "4. 4. Cultural Transmission to Europe," in *Handbook of Christianity in China*, 879 –906.
1990 年代中国大陆的国学热，重新对中国自己的传统（"Chineseness"）感兴趣，也影响到了基督教的研究。研究西学中渐的兴趣被研究中学西渐所代替。参考例如韩琦《中国科学技术的西传及其影响》（石家庄：河北人民出版社，1999）。

51Cf. Barbara Tedlock & Dennis Tedlock, "Text and Textile: Language and Technology in the Arts of the Quiché Maya," *Journal of Anthropological Research* 41, no. 2（1985）, 142.

52对于观察者来说，这种言之成理并非总是明显。Thomas Kuhn 有如下建议，可以应用于任何文化的文本："当阅读重要思想家的著作时，首先看文中明显的荒唐之处，然后问自己一个聪明人会怎样写。当你发现答案的时候，继续，你发现该著作可以言之成理，这时，你会发现你或许发现了更为中心的段落，而此前你所认为理解了的语句，已经改变了含义。"（Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies*

in Scientific Tradition and Change (Chicago: University of Chicago Press, 1977), xii.)

⑬Tzvetan Todorov, Nous et les autres: *La réflexion francaise sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989), 428.

⑭Raymond Schwab, *La renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950); English trans.: *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680 – 1880*, trans. Gene Patterson – Black & Victor Reinking (New York: Columbia University Press, 1984), English trans.: 4.

⑮Ibid., 493, English trans.: 473. Simon Leys, 同样的，在评论英译本时说，不同意"他者"文化（"other" culture）这样的概念，用起来是有问题的，因为似乎无疑有自我夸赞、或者敌意和侵略的含义："从16世纪伟大的耶稣会学者到当今最优秀的社会学家，我们可以看到，对于西方种族中心主义（Western ethnocentrism）的高烧，除了对中国文化的研究，再也没有更强有力的妙药能够医治它。" Cf. Simon Leys, "Orientalism and Sinology," in *The Burning Forest: Essays on Culture and Politics in Contemporary China* (London: Paladin, 1988), 96 – 100 (originally in *Asia Studies Association of Australia Review* (April 1994), 98.)

⑯Cf. Van den Bulck, *Kijkbuiskennis*, 93.

⑰对于"他者"在历史上的地位，参 Michel de Certeau, *L'étranger ou l' union dans la différence* (Paris: DDB, 1969) 特别是 *L'absent de l' histoire* (Paris: Maison Mame, 1973) 书中"IV. L' autre du texte"和"Conclusion: Altérations."两部分。

⑱这个词语采自 Labarrière, "L' Altérité de l' autre," 85，他将之定义为"相对于自我的他者"和"相对于他者的他者"之间的相遇。

⑲Martin Buber, "The History of the Dialogical Principle," in *Between Man and Man*, edited by Martin Buber (New York: Macmillan Pub., 1965, 1975), 209 – 24. 作为对话史上的先驱之一，布伯提到 Friedrich Heinrich Jacobi (1785) (1785) 的话"没有你，不可能有我。"

⑳见 M. Friedman, "Introduction," in Between Man and Man, edited by Buber, xiii – xxi。强调体验关系中的另一方的可能性"之间"和之上的本体论实在，才是布伯和诸如祁克果、海德格尔、萨特甚至蒂利希等存在主义者的不同之处。(p. xvi)

㉑Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendence*, (s. l.: Fata Morgana, 1995); English trans.: *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 105, 111 – 12, English trans.: 93, 101.

㉒同上, 113, English trans.: 103.

㉓Paul Ricoeur, *Soi – même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990); English trans.: *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: Chicago University Press, 1992), 221, English trans.: 188 – 89.

㉔关于利科和勒维纳斯之间的对话，见 e. g. Richard A. Cohen, "Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas," in R. A. Cohen & J. L. Marsh, *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity* (Albany: State University of New York Press, 2002), 127 – 60.

㉕Ricoeur, *Soi – même comme un autre*, 391; Ricoeur, *Oneself as Another*, 339.

㉖Francis Jacques, *Différence et subjectivité: Anthropologie d' un point de vue relationnel* (Paris: Aubier Montaigne, 1982); English trans.: *Difference and Subjectivity: Dialogue and Personal Identity*, trans. Andrew Rothwell (New Haven: Yale University Press, 1991), Preface to English translation, xv.

㉗同上, 149, 154, English trans.: 122, 127; on the ontological connectedness, see also Jacques Haers, "Defensor Vinculi et Conversationis: Connectedness and Conversation as a Challenge to Theology," in J. Haers & P. De Mey, eds., *Theology & Conversation: Developing a Relational Theology* (Leuven: Peeters / University Press, forthcoming 2003.)

㉘Jacques, *Différence et subjectivité*, Preface to English trans., xvii.

㉙Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 67 – 68.

㉚Tzvetan Todorov, " Bakhtine et l' altérité," *Poétique* 40 (Nov. 1979), 502 – 513 (see also in id., *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique* (Paris: Seuil, 1981), 145 – 71); English trans.: " Philosophical Anthropology," in id., *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, trans. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 504 (148), (English transl.: 96 – 97).

㉛同上, 504 (150), English trans.: 97.

㉜见 Maurice Blanchot, " Le rapport du troisième genre", in M. Blanchot, Entretien infini (Paris: Gallimard, 1969); English trans.: " The Relation of the Third Kind," in M. Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. S. Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 94 – 105, English trans.: 66 – 79.

㉝Todorov, " Bakhtine et l' altérité," 510 (166 – 67), English trans.: 107 – 08.

㉞Todorov, " Comprendre une culture: Du dehors / du dedans," *Extrême – Orient Extrême – Occident* 1 (1982).

13.

⑮Todorov, " Bakhtine et l' altérité," 510 (168 -69), English trans. : 109.

⑯Todorov, " Comprendre une culture," 14.

⑰参照 Labarrière, " L' Altérité de l' autre," 80 - 86; Labarrière's 自己的观点，见 Le discours de l' altérité (Paris: PUF, 1983)，特别是第四章。Todorov 的第四阶段也与 Labbarière 的第三阶段相联系。

⑱见 Jacques, *Différence et subjectivité*, 298, who quotes *Le petit prince*: "'Si tu diffères de moi, frère, loin de me lèser, tu m' enrichis', disait Saint - Exupéry. Tu m' es précieux parce que tu m' es dissemblable. "

⑲M. Friedman, " Introduction," in Buber, ed. , *Between Man and Man*, xiv.

⑳见 Todorov, " Bakhtine et l' altérité," 508 (161), English trans. : 104) .

㉑见 Van den Bulck, *Kijkbuiskennis*, 93.

㉒见 Bernhard Waldenfels, " Response to the Other," in G. Brinker - Gabler, ed. , *Encountering the Other (s): Studies in Literature, History, and Culture* (Albany: State University of New York Press,

㉓见 Tedlock, " The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology," 388; Waldenfels, "Response to the Other," 43.

㉔见 Van Wolde, *Een topografie van de geest*, 31.

㉕见 Tedlock & Dennis Tedlock, "Text and Textile," 122; cf. James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth - Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1988), 41, 43, 46 -47 (both based on Bakhtin) .

㉖见 Van den Bulck, *Kijkbuiskennis*, 23, 98 - 100.

㉗这些词汇，见 Serge Gruzinski, *La pensée métisse* (Paris: Fayard, 1999), 34 - 36, 40 - 42, 56; 关于 "syncretism" 的讨论，见 Charles Stewart & Rosalind Shaw, eds. , *Syncretism/Anti - Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London / New York: Routledge, 1994)，特别是导言 "Problematising Syncretism" 和第 10 章 "Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance"。

㉘参 Nicolas Standaert, "Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission," in Stephen Uhally, Jr. and Xiaoxin Wu, eds. , *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (London/ New York: M. E. Sharpe, 2001), 103 ff.

㉙Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996); id. , *The Power of Identity* (Oxford: Blackwell, 1997), 6.

㉚在地图基础上创新身份，例如 Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo - Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994) .

㉛Todorov, *La conquête de l' Amérique: La question de l' autre* (Paris: Seuil, 1982); English trans. : *Conquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard (New York: Harper & Row, 1984), 191, English trans. : 185.

㉜参照 Bernhard Waldenfels, "Response to the Other," 42 以及他关于 "Anspruch" (appeal) 的概念；也可参 Waldenfels, *Topographie des Fremden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), ch. 5.